

アダム・ファergusンの近代文明社会観と 民主主義への不信

一友愛・敵意、共同体防衛、
少数支配をめぐる一

青木 裕子 *

I. 先行研究と問題設定

アダム・ファergusン (Adam Ferguson, 1723-1816) は、近年において、スコットランド啓蒙研究の更なる拡大と深化、「市民社会 (civil society)」に対する多様な関心の拡がり、思想史における共和主義 (republicanism) の系譜に対する関心、あるいは、個人主義的自由主義に対する批判としての古典的共和主義への関心の高まり等を背景に、多くの研究者が注目する対象となっている。1990年代以降、『市民社会史論』の新版、『道徳哲学綱要』の新版、伝記を含む書簡集、仏語訳『市民社会史論』新版、未発表論文集、草稿集など、ファergusンの著述が続々と改めて出版された事実が、このことの裏付けとなっている。⁽¹⁾

18世紀に開花したスコットランド啓蒙が生んだ著作は枚挙に暇がないが、「市民社会」という言葉を題名に含むのはファergusンの代表作『市民社会史論』(1767年)のみであり、⁽²⁾ このためもあり、ファergusンを市民社会思想の系譜上に置き、その意義を捉え直そうとする研究が増大し、スコットランド啓蒙の文脈とは切り離して取り上げられることも多くなった。⁽³⁾ ここではポーコックに端を発したファergusンの古典的共和主義、公民的人文主義 (civic humanism) の側面に着目した研究が、重要な意味を持っていた。⁽⁴⁾ オズ＝サルツバーガーが、ファergusンによる「古典的共和主義の慎重な再表明」⁽⁵⁾ を強調し、18世紀スコットランド思想の最後の「ネオ＝ローマ人」⁽⁶⁾ と表したように、古代共和国を讃美した文明批判者、政治参加の提唱者としてのファergusン像がほぼ定着している。ここでのファergusンは、有徳な市民が主体の古代共和国を近代文明社会のモデルとしようとしつつも、両者の隙間を埋め得なかった思想家である。⁽⁷⁾ このようなファergusン像は、思想史研究において有意義な位置を占めている。⁽⁸⁾ しかし、ファergusンを一元的に古典的共和主義者として位置

* 武蔵野大学ほか非常勤講師

付ける傾向は、彼の複雑で豊かな思想を看過する危険性を孕んでいる。⁽⁹⁾ ファーガスンは、商業社会と人間との複雑な関わり合いを認識し、商業を文明化の基盤として見据え、市場を近代の主要な特徴として理解していた。ファーガスンにおいては、商業社会と同定される「近代文明社会」と、「市民社会」とは同義でもあった。彼が、人類史において疎通されるべき人間の活力を説き、また、共和政ローマの栄枯盛衰を探究したのは、商業社会への教訓を得るためだった。⁽¹⁰⁾ ファーガスンのこのような態度は、ポーコックが18世紀思想を「この時代の神経を張り詰めた、心配性のネオ・古典主義」と表すものの一部である。⁽¹¹⁾ しかしファーガスンは、商業社会を否定し、古代共和国に帰れと主張したのではなかった。また、彼が様々な近代へのヒントを得ていた源泉は、古代共和国のみならず、その彼方の、人間本性が顕著に表れていた未開社会でもあった。⁽¹²⁾ ファーガスンが期待したのは、人間本性の歴史貫通性であり、近代文明社会においても人間本性が発揮されることだった。

本稿は、ファーガスンの「市民社会」の概念を歴史的に探究することや、「共和主義」と「公民的人文主義」の概念の内実を両者の違いを含めて明確に規定することを任としないが、確かにファーガスンの「市民社会」の捉え方は、「古典的」、即ち古代ギリシャのポリス、あるいは共和政ローマの歴史的経験に基づく知的伝統に由来し、「政治的共同体」という意味も包摂されている。しかし本稿で接近しようとするのは、ファーガスンがいかなる点で過去からの教訓を噛みしめ、商業社会が抱える諸問題に役立てようとしたかという点である。古典的な市民社会の概念が、個人の私利私欲を越えた公共の事柄（レス・プブリカ）への市民の貢献を意味するのであれば、ファーガスンの「市民社会」はそれとは異なると認めざるを得ない。ファーガスンは、自らが対峙したのが、古代共和国のような小規模かつ奴隷制を前提とした有徳な市民から成る都市国家ではなく、それから幾世紀も経て、ゲルマン社会、中世のキリスト教教会の支配など、様々な歴史的経験の上に成立した、分業化と専門化の進展の下で、目的選択と追求の自由があり、多様でありながらも同質的な見知らぬ他人が交差する近代文明社会であることを重々承知していたからだ。

本稿の目的は、ファーガスンの商業社会に対する肯定的・否定的両見解を検討し、その上で、彼が生きた時代へ引き出した教訓のうち重要と思われるもの三点を整理し、検討することにある。しばしばヒュームやスミスと対比され、商業社会の批判者として知られるファーガスンが、商業社会の諸長所を認めていたことを確認した上で、彼らとは異なる視点で未開社会や古代共和国を見つめ直していたこと、また、商業社会

の問題の所在をどこに求めていたのかを検討する。

II. 商業社会の肯定

ファergusンは、商業の発展と市場の拡大を、生活改善願望と社会性といった人間本性に基づく、不可避的な歴史の必然として認識した。『市民社会史論』(1767年)では、経済が「自然な」または「単純な」ニーズの範囲をはるかに越えて拡大していくことが論じられた。「生活の必需品」は、必要最低限の生活を保障するものから、人間の満足を達成するものへと変化していった。人間の物質欲と無限大の欠乏感は、経済発展と市場拡大の原動力である (*Essay*, pp. 137-8 (277-8))。富は、労働量によって測定可能である。経済的効率性を上昇させるシステムとしての「技芸と職業の分化 (separation of arts and professions)」(*Essay*, p. 173(353-4)) の進展は、社会全体の富裕と利便性を向上させ、専門的知識の向上やコミュニケーションの拡大に伴い、経済および文化の発展を促進させた。「技術と経験と手練 (sleight) を、労働に適用することは、その成功に、あるいは、その果実の蓄積に大いに貢献する。これらの利益を促進するためには、仕事の分化と細分化 (division and subdivision of tasks) が大きな助けとなる」。一人の人間が一つの事柄に特化し労働することは、多くのことをする人間よりもそのことに熟練し、精通するようになるので、生産性が向上するのみならず、各人の才能が発揮されることにより、社会全体の技術・知識水準が上昇することが『道徳政治科学原理』⁽¹³⁾ (1792年) においても論じられた (*Principles II*, pp. 420-23)。

分業のシステムは、洗練された国民 (polished nations) 固有の巧みさであり、ビーバーや蟻の巧みさが自然の叡智の贈り物であるのと同様に、「一般的な効果を意識せずになされた、連続的な発達より生じたもの」として認識された。「この偉大な結果」に達した文明人は、しかしながら、その先人たちに比べると創造的でも発明的ではなく、また、後世の人々に比べれば、遅れており愚鈍であろう。しかし、どの時点においても人間は、「商業的あるいは市民的 (commercial or civil)」発達の最初の段階を形成したと同様に、前進を続ける (*Essay*, p. 173(354-5))。

市場の拡大については、商業の自然な発展が、国内市場のみならず、国境を越えて外国市場にまで拡大する経緯が説明された。商人は、近隣の村で見つけられない市場、商品を求めて、ごく自然な形で外国貿易を始めるだろう (*Principles II*, p. 427)。例えば、中国人の製造業者は、思いもよらずシベリアやラブラドルの狩人のために働いているかもしれない。また、ロンドンやパリの家庭の食卓に、世界中の商品が並ぶのは、

商業的技術の発達が可能にしたことである (*Principles I*, pp. 246-7)。

商業を発展、促進させるには、「国内および航海の便利な公道 (high ways) を通じて、交流 (communications) を促進させることが賢明である。また、商品が生産された場所から、それらが求められている場所へ移動することの困難を軽減するための、他のすべての便宜を図ることが賢明である」と論じられ、商業発展の最も重要な奨励策は、コミュニケーションの障害を取り除くこと、物理的には内陸、海上両方の流通経路の整備であり、政府はそれ以上のことは為し得ないと主張された (*Principles I*, p. 426; Cf. *Essay*, p. 140(281))。

また、様々な仕事に専念する人々が織り成す近代文明社会では、異なる知識や見解、多様な価値観が混在し、目的選択および追求の自由の幅が広がっている。この点は、何より勇猛な戦士であることが名誉だった未開人や、奴隷制を所与として、商業的技術や私的利益の追求が市民の軽蔑の対象だった古代文明社会と決定的に異なる。また、近代文明社会では、あらゆる人間が生産者であると同時に消費者である。人々は、市場にもたらされる精巧を極めた種々の生産物、有益な知識や情報、娯楽に対して「喜んで代償を支払う」。このため、近代文明社会では、多忙な人も、閑な人も、技術発達の促進に寄与しており、「文明国民に優秀な器用性」が付与されている。つまり、あらゆるものを自らの力と智恵で自給自足した未開人とは異なり、文明人は、市場システムにより多くの「知識や秩序、富」を獲得する (*Essay*, p. 175(357-8))。「文明社会 (polished society) の成員を互いに分離させている職業の差異の下では、全ての人々は各々独自の才能、あるいは、特殊の熟練を持っており、他の者はそれについて明白に無知である」 (*Essay*, p. 207(426))。未開人よりも無智無能かもしれない文明人は、他人の知識から計り知れないほど大きい便益を受け取っている。分業の進展がもたらした高度な相互依存の体系、市場システムは、近代文明社会の骨子として捉えられた。

また、富とは全体利益のために行動する者によってではなく、「私的利益の原理 (the Principles of private interest)」に基づき、「質素で勤勉な所有者 (frugal and industrious proprietor)」によって蓄積される。利己心の作用について、次のように論じられた。

人間は、利益を動機として、労働意欲が湧き、富をもたらす技術を実践するようになる。労働者に対して、彼の労働の果実を保障し、独立または自由への期待をもたせれば、社会は富の獲得における信仰深い牧師と、増益分を密かに蓄える忠実な執事を見出したのと同じである (*Essay*, p. 138 (278))。

利益が労働の動機になる場合、それは私的なものであるにも関わらず全体を富裕にする。「人間の行動の主要な原動力」の一部としての「生活に対する配慮」が、積極的に見直された。それは、「機械的技術の発明と実践」により生活水準の向上を生み出し、また、「娯楽と仕事」の間に「けじめ」ある生活様式 (manners) を生み出す (*Essay*, p. 36 (62); p. 35 (60))。生活上の満足を達成する意欲は、生活様式を改善し、社会全体に様々な効果をもたらす。

また、人間が利己心に従う際に生じる有益な事態は、「動物的欲求」(情念)や「宗教や義務の欲求」(理性)に従う際に生じる場合のものと対照された。全ての動物には自己保存本能があるが、人間の場合には、他の動物とは異なり、「反省と予見」を行う性質が備わっている。この性質が、蓄財、即ち利益を生じさせる。「利益を重んずること」は、「動物的欲求の経験に基礎を置くもの」だが、動物的欲求と異なるのは、その対象が「何ら特定の欲望を満足させるものではなくて、あらゆる欲望を満足させる手段を得ることに過ぎない」点である (*Essay*, p. 17 (23))。一方、利益の重視は、「宗教や義務の欲求」よりも「強い厳しい自己規制を加える」ことがある (*Essay*, p. 18 (25))。ここで示されたことは、利益を重んずることが反省と予見をもって情念を制御できること、また、その限りなく強い蓄財欲が理性にも優って、荒々しい情念の制御力となり得ることである。商業活動において発揮される人間の利己心が、意図せずして社会にとって有用な力になり得るという認識は、ファergusンにおいても確認された。

Ⅲ. 商業社会の弊害

しかし、ファergusンの商業社会に対する肯定的な見方は、それに対する懸念に比べれば実は弱いものだった。初期の著述、『民兵論』⁽¹⁴⁾ (1756年) で表されたように、彼が目目の当たりにしたスコットランドは、「製造業者に変貌していた」。各人は、「一つの特権的な部門に閉じ込められ、彼の仕事の習慣と特殊性の中に埋没している」。また「我々は、製造業の成功を目指す、人間本性の諸々の名誉を軽視する。我々はよい製品を供給するが、人々を粗野で、強欲で、感情と生活態度において何かが欠如している者に教育する」 (*Militia*, p. 12)。

匿名で出版された『妹ペグ』⁽¹⁵⁾ (1761年) にも同様な主張がある。人々は「勤労を称賛」し、「富裕の利益」について説くが、それでは、「我々の蓄えを防衛する手段はどこにあるのか」とファergusンは問う (*Peg*, p. 100)。そして、「精神の寛大さ (generosity)、

正義 (justice)、勇氣 (fortitude)』ではなく、寧ろ人間の「所持品 (possessions)」に価値を置く時代の風潮を批判した (Peg, p. 100)。有徳な市民としての重要な条件だった武器を使用する能力でさえ、分業に伴う専門化により、ファーガスンが軽蔑して常備軍を度々称した「猟場番人 (game-keepers)」に占有された (Peg, pp. 67-9, p. 93)。一定の程度の専門化を経験した商業は洗練の向上を生むが、個人は自立的な道徳的行為者になる代わりに、利害関係に依存するようになる。ファーガスンは、1707 年合邦後のスコットランドにおける利己主義の台頭を憂慮し、その最も根本的な原因を、「第一級の徳」としての「勇氣」、あるいは「尚武の性質 (martial disposition)」の衰退と、「公共精神 (public spirit)」(特に、国防の担い手としての市民の自覚) の欠如に見出した。初期の著述から、生涯を通じてファーガスンの課題になったのは、近代文明社会が達成した富裕や「市民的自由 (civil liberty) の程度」を維持しつつ、公共精神を涵養し、いかにして両者を接合するかだった (*Militia*, pp. 5-6; p. 11; p. 13; p. 33)。

『市民社会史論』の論調には、分業の経済的効果を肯定した直後に、その道徳的効果について疑問視し、社会的弊害を強調するという一つのパターンがある。例えば、「産業に従事し成功を収めている所では、人口はこれに応じて増大する」と肯定的に論じるが、続いて読者に、経済的事象に対する関心を低くし、「国民の幸福や道徳的・政治的性格」に対して、より関心を注ぐように説く (*Essay*, p. 135(272); p. 141(283))。また、一定のニーズが達成されても足ることを覚え、富を絶えず増大させようとする商業社会の人々を、「邪悪」、「見下げ果てた連中」など、非常に侮蔑的に表している (*Essay*, p. 138(277-8); p. 141(284))。

また、マルクスが高く評価したファーガスンの「疎外論」が展開される。⁽¹⁶⁾「多くの機械的技術は、実際には何の能力も必要としない」ため、経済的分業による全体の生産力上昇の背景には、個々の労働者の能力低下がある。「感情と理性の完全な抑圧の下で、最もうまく機能する」技術の発達、国民の能力の向上を意味しない。「無知は迷信の母であると同様に、勤労の母である」。製造業は、精神が全く顧慮されない所や、人間がエンジン部品のように扱われる所で最も繁栄する (*Essay*, p. 174(356))。高度な細分化と専門化が進むにつれ、分業には「社会の紐帯を断ち切る」、また、「人間の性格を分裂させる」効果がある (*Essay*, p. 207(426); p. 218(451))。分業の影響が経済的領域の外部に及ぶ時、最も深刻な事態が起きる。「社会は諸部分から成り、社会の精神 (the spirit of society) それ自体によって活気づけられている者はいない」。紐帯の断裂、社会的精神の喪失は、社会を破壊し得るだろう。ヒュームとスミスに見られ

た経済的進歩への揺るぎない確信と期待は、スコットランド啓蒙の共有物ではないことも確認できる。

Ⅳ. 過去から学ぶべき教訓

ファークサンは分業化がもたらす経済的効果は評価したものの、社会的・政治的弊害をより強調し、公的事項に当事者意識を持たず、行動の動機付けが利害関心にある人々が殆どを占めるようになった商業社会の行く末を案じていたことが確認できた。絶えず歴史を参照したファークサンは、過去からは「学ぶべき非常に重要な教訓」があると主張した (*Essay*, p. 93(184))。以下では、それらの中でも重要と思われるもの三点を整理し検討する。

1. 友愛と敵意

ファークサンは、未開人の共同体内部における行動の動機が、「親切や友情といった性情」だったことを見出した。未開人は感情や欲望に従って行動するが、結果に関心を払うことなく愛情に従って行動し、寛容や親切の行為を義務感によって行わない。これに対し、商業国家では、個々人が自由に対象を選択しているが、人間関係が利害を媒介として打算的となり、友情や親切それ自体が義務として考えられている (*Essay*, p. 86(169-70); p. 38 (66); p. 86(171))。「利益」の意味が経済的なものに偏向し、「友情の義務が規則によって強請され」、「親切それ自体が義務」となることにより、共同体の、あるいは人間的な結びつきの品位が低下したことが、次の一節に見られるように強く批判された (*Essay*, p. 87(171))。

彼はその同胞と相争うべき目的物を見出した。また利益を得るために、彼は、家畜や土地のように、同胞を取り扱う。社会を形成したと思われる巨大な機構が、かえってその成員を不和にし、あるいは、愛情の絆が完全に断ち切られているのに、彼らの交際を継続させているのである (*Essay*, p. 24(38))。

商業社会における人間の利己的な動機付けは、「同胞の幸福を犠牲にすることをばからない」ことが多いため、人々は同胞を「善意や愛の効果をおよぼし得る仲間」としてではなく、「虚栄心、快楽あるいは利益の道具」としてみなす (*Essay*, pp. 55-6 (103))。このように商業社会では、同胞でさえも利己的利用の対象となる。人間の行

動の主要な動機が生活上の満足を達成することだけならば、あらゆる物事の基準は、「損益 (profit or loss)」になり、仲間とそうでない者を区別する基準も、「有益な (useful)」と「不利益な (detrimental)」になるだろう。この場合、人間の感情の構成要素は、「成功に伴う喜びと、失敗から生じる悲しみ」だけであり、人間関係は純粹に道具的で、諸個人は、自らの利益に他者が影響をおよぼす限りにおいて、他者を斟酌することになる (*Essay*, pp. 35-6 (61))。この結果、人間の分離的傾向と孤独の度合いが最大になる。市場社会は、利己的な情念を涵養するが、利他的な情念の発展を奨励するものではない。その意味で市場社会は、「社交的な (social)」社会ではなく、寧ろ、没価値状況的な、潜在的に脆弱な社会である。

ヒューム、クラーク、スミスの対話形式が採られた論文⁽¹⁷⁾では、ファergusンの主張はクラークに映し出された。クラークは、スミスの『道徳感情論』は「完全なナンセンスの塊」であると述べ、スミスの「同感」という言葉の用い方は、言葉の濫用であるとして激しく非難した (*Estimation*, pp. 208-13)。しかしクラークにとってスミスの最大の功罪は、同感を道徳感情に置換し、より高次な徳を低次元な市場の徳に置換したことだった。つまりクラークの不満は、スミスが基本的な徳としての仁愛 (benevolence) を、拡大する市場社会の中で、見知らぬ他人と接する際に必要な礼儀正しさ、思慮といった、冷淡な徳 (cool virtue)、即ち「消極的な」徳に置換したことだった。消極的な徳を主要な徳とするスミスに対するクラークの嘲りは止め処なく、「借金を払う者に同感するなんて、聞いたことがあるか？」 (*Estimation*, p. 210) と問う。

また、社会は純粹に道具的な正義により結合しており、「社交的な」、「友好的な」、「仁愛的な」徳の価値は、それらの有用性にあるというヒュームの主張もまた、クラークには到底容認できるものではなく、「徳が有用性に見出されるなら、その徳は特定の種類のものにしか乳を与えない牛に過ぎない」 (*Estimation*, p. 205) とヒュームを批判する。有用性が社会を結びつけるというスミスとヒュームの主張は、ファergusンが『市民社会史論』で行ったような、物質的状況が甚だしく困難で、外敵が常に存在する未開の共同体では社会の紐帯が実際にはより強いことを提示する比較人類学的な証明 (Cf. *Essay*, pp. 21-4(32-8)) を無視しているために説得力がない。商業の発展により、共同体の成員は交易や取引以外に共通の仕事を持たず、血縁や近隣以外の結合意識を失った「征服された地方の住民」のようになるだろう。「この場合、誠実と友情はなお存在するかもしれないが、国民精神は働く余地がない」 (*Essay*, p. 208(429))。ファergusンは、文明社会の道具主義的な商業的精神を、人間の相互作用を浄化・向

上させるものとしては見ず、仲間意識を汚染・低下させるものとして見た。⁽¹⁸⁾ スミスやヒュームが示した、近代文明社会において見知らぬ者同士が築く友好関係よりも、ファーガスンは共同体内の仲間意識の強い結びつきを重視する。契約を尊重し、種々の意見を同化させ、礼儀正しい会話に加わる意志によって生まれるものを、ファーガスンは友愛と呼ばない。一方、「小規模で単純な諸部族は、共同体内部では最も堅固に結合しているが、異なる民族として対立し合う場合には、しばしば最も無情な憎悪によって活気づけられる」(*Essay*, pp. 25(40)) という主張があるように、ファーガスンは、友愛のみを強調しない。人間感情には愛憎が同じ程度にあるからこそ、味方と敵を区別する外縁が生まれ、友愛という感情が強固になることが論じられた。⁽¹⁹⁾

しかしファーガスンは、人類の歴史を振り返り、人間本性を観察することで希望を持った。小さな部族的共同体の黄金時代における人間同志の交際は、「愛情豊かで幸福なもの」だった。ペリクレスの生きたアテネでは、「国家に無関心な人々は全く取るに足らないもの」だった。タキトゥスが描いた古代ゲルマン社会の人々は、「愛情に従って行動」していた。このように歴史は、人間が互いに友人または敵 (*friends or enemies*) として対峙する時、利益や安全を優先させることなく衝突することがあることを示している。人間には、「利益とは無関係に、仲間といえるときに心中に火が灯る」本性があると見るのが自然である (*Essay*, p. 104(206), p. 207(426), pp. 86-7(170), p. 36(62))。

人間が「本能によって結ばれ、親切や友情といった性情によって社会の中に行動すること」を所与とするならば、何よりもまず「讚美や憐れみの情」に動かされ、また、「憤怒の情」に駆り立てられるであろう。そして人間は、「敵または友人として、自己の前に行われる事件の渦中に自らを投じさせるのである」。しかし、それだけではない。そのような情念は、「思慮および理性の力と結びついて、道德性の基礎を構成する」のである。そしてそれは、「称賛および非難を表す名称を作り出し、我々の同胞に最も讚美すべき愛嬌あるものとしての名称、あるいは最も憎むべき軽蔑すべきものとしての名称をそれぞれ冠することによって、分類するのに役立つのである」(*Essay*, p. 66(39), p. 36(63))。以上のことから、人間が「利益にのみ専念する」商業国家でも、「彼らがその自然的性質によって社会や相互的愛情を嫌っているということにはならない」。

さらにファーガスンは、「人間的な至福とは、動物的欲望に耽溺する中ではなく、仁愛の精神に耽溺する中に存在する。また、財産や利益にではなくて、正にこれ

らを蔑むことにあり、また、この軽蔑から生まれる勇気と自由の中にある」(Essay, p. 39(67-8))と述べ、蓄財や所有それ自体は、人間に幸福をもたらさない事を主張した。人間は、共同体において、「相談し、説得し、反対し合い、自らを燃え立たせる」。他の動物とは異なり、人間は、友情と敵意に熱くなるあまり、利益や安全を守ることを忘れてしまう(Essay, p. 207(427))。これにより、人間の幸福とは、「人間の社会的性質を職業の支配的動機とすること、また彼自身を共同体の一員と明言する」ことにある(Essay, p. 56(104))。つまり、幸福とは安息の状態ではなく、また、心配事から解放されている状態でも満足や目的の達成でもなく、満足や目的を追求する過程にある(Essay, p. 51(94))。しかしそれは、動物的あるいは個人的な満足の追求ではなく、仁愛(benevolence)の実践と同義である(Principles I, p. 313; Principles II, p. 364)。このように、温かい仲間意識と、仁愛という卓越した徳を実践する中に幸福が存在することが主張された(Principles II, p. 36)。また、スコットランドの大学と教会の両方に跨って活躍した穏健派知識人の一人で、従軍牧師の経験もあるファergusンには、全ての人間的努力の問題は、神の心との結合から成立するという主張も見られる(Principles I, p. 313; Principles II, p. 129, p. 136)。ファergusンは、商業社会においても、計算や熟慮による経済的行為を、同情、憐憫、憎悪、嫉妬などの自然な感情の発露による社会的行為の下位に位置付けたのである(Essay, p. 37(64))。

2. 共同体の防衛

ファergusンが過去から得た第二の教訓は、市民は公共的事柄、特に共同体の防衛に関して、責任ある担い手でなくてはならないということだった。未開社会の人々は、「誰も自分の防衛を他人に任せようとは考えない」、「彼らは、どんな命令にも従わない」(Essay, p. 144(291), p. 84(164))。これ故に、未開人は、誇り高い自由人だった。また、『ローマ共和国盛衰史』(1783年)では、カエサル独裁政権下のローマの「最悪かつ最も腐敗的な部分」として、人民が「金銭と穀物を、賜金として付与されていたこと、そして、高価な見せ物を、頻繁に享樂していたこと」(Rome, p. 424)が挙げられた。市民に無償で提供された「パンとサーカス」が、市民の責任ある社会の成員としての自覚を喪失させ、腐敗へと向かわせた。しかし、ローマ衰退の最大の原因は、「パンとサーカス」ではなかった。ローマ人は、勇猛さと英雄的徳を発揮することで国力を増し領土を拡張したが、次第に職業軍人や傭兵に祖国防衛を頼り、享樂的な生活を深追いするようになった(Rome, p. 444)。ローマの栄光から没落への潜在的な転換点は、

市民一人一人が国防を他者に委ね始めた時、つまり公共的な事柄に対する責任意識を失った時だった。商業国家カルタゴが、ポエニ戦争でローマに敗北を喫したのも、傭兵に国防を依存するような性質が遠因となっていた (*Rome*, pp. 36-8)。共和政ローマを独裁者の手に委ね、腐敗を生むことになった、豊かで文化的だが平穏なだけのローマ帝国の市民の生活を「文明化した」、「洗練された」と形容したのは恥ずべきことだった (*Essay*, p. 196(403-4))。

「被服工と靴工の技術の分離」は、靴や衣服を市場に「よりよく供給」するが、「市民の技術と政治家の技術の分離」、「政策の技術と戦争の技術の分離」は、人間の性格を分裂させ、また我々が改善を目指す技術そのものすら破壊し得る。これらの分離は、自由な国民から、「安全に必要なもの」を奪ってしまう。外部からの侵入に備えて建設される防壁は、「国内における軍事政府の樹立」も回避するものなのである (*Essay*, p. 218(450-1))。ローマ史が示したように、「富の賛美や熱望」が「危険や事業への嫌悪」をもたらす結果、軍隊は専門化し、職業的になり、武勇と勇氣は消失する。しかし、「素朴な野蛮な時代の」国民には、このような問題は存在しなかった。野蛮人にとって「社会は友人の集まり」であり、彼らは、外部からの攻撃という生死をかけた過酷な脅威に晒され、結合していたからである (*Essay*, p. 231(477); p. 208(428))。また、ファーガスンが、市民の共同体防衛を問題にするのは、危険の回避、自由の維持等を目的とする道具的な理由だけではなく、人間本性を満足させる幸福の所在がそこに求められるからである。

恐らくヨーロッパの諸軍隊は、文明諸国民が、忘れるために多くの時代を費やしてきた教訓を取り戻しただろう。それは、人間の幸福とは、人間が彼自身を守っているときに、完全なものであるということだ (*Essay*, pp. 216-7(447-8))。

既述のように、人間には、友情と敵意に熱くなるあまり、利益や安全を守ることを忘れてしまう本性があり、その発揮の中にこそ幸福がある。しかしファーガスンは、文明化が、このような人間本性を破壊に導くような諸発展をもたらしたことを繰り返して示した。このような懸念を表明し、その解決策の一つとして民衆の公共精神を涵養する目的で、民兵制度導入の先陣に立つとき、また、活動的な参加を提言するとき、彼は最も共和主義者に見えるのだった。⁽²⁰⁾ しかしファーガスンの立場は、市場の拡大と道徳的人格が矛盾するならば、どちらかを放棄するのではなく、調和させる道を模

索するものだった。

ファーガスンとは異なり、ヒュームとスミスは、「洗練された社会」は、「古代諸国家」に比べ、物質的な便宜をはかるためのよりよい方法があり、平穏な望ましい状態であると考えた。これに対しファーガスンは、未開人の欠点を克服した礼讓 (politeness) が過度になると、対立のない平穏な状況の下で、不活発と政治的腐敗が生じることを懸念した。ファーガスンは、政治的徳、公共精神が、最も究極的な形で表現されるのを、祖国防衛のために命を投げ出す古代文明社会の戦士の行動に見出し、その原型を未開社会に見た (*Essay*, pp. 104-5(208-10))。それは利他心そのものであり「忠実で、私心のない、寛容な」(*Essay*, pp. 99(197)) 共同体のものである。

3. 少数支配

ファーガスンが示した過去からの第三の教訓は、多数による専制を回避し、少数支配の重要性を知ることだった。それは次の一節に明言されている。

リュクルゴス⁽²¹⁾にはこれほど多くの長所があったが、それでもなお、市民社会 (civil society) に教えるべき非常に重要な教訓を持っていた。それは、少数者が支配することを学び、多数者が服従することを教えられることである (*Essay*, p. 93(184))。

ファーガスンは、共和政ローマ崩壊の直接原因を、平民と元老院との分裂や、奢侈の流入に求めなかった。『プライスへの反論』⁽²²⁾ (1776年) に、「ローマの元老院の全権力が人民会議に委譲されたとき、ローマの自由は終わった」(*Price*, p. 14) とあるように、共和政ローマ崩壊の素地は、カエサル在台頭を許した腐敗した民衆による政治、即ち、「多数による専制」が敷かれていたことにあった。「人民は、民衆統治というみせかけの下で、恣意的な権力を樹立した」(*Rome*, pp. 178-9)。従って、共和政末期ローマにおいて、帝政を目指すカエサルが、共和政を目指す小カトーと争い勝利したのは、当然の帰結だった。自由を求める活力を失った墮落した民衆を統治するのに最適な政体は、「専制 (despotism)」だからである。⁽²³⁾

様々な政体の一般的な性格を分析したファーガスンは、種々の政治形態が、「多くの気がつかないような段階を経て、相互に歩み寄ったり、遠のいたりしている」ことを認め、全ての政体が、実際には「混合政体」であることを指摘した (*Essay*, p.

72(140))。「完全な徳」が求められる「完全な民主政治」と、「全体的な腐敗」が要求される「完全な専制政治」は、一見、両極に位置するように思われるが、『道徳哲学綱要』(1769年)で明示されたように、歴史上、「完全に有徳な国民として知られた国民はなかった」し、また人間は一般的に、「完全に有徳からと同様に、完全な悪徳という極端な状態からはほど遠い」。実際には、人間には有徳と悪徳が混じり合っており、「完全な民主政治」と「完全な専制政治」という二つのモデルは、純粋な形で存在し得ない(*Institutes*, p. 294; p. 301; pp. 293-304)。

ファークスンによると、人々は無意識の内に、様々な政体の間を行き来している。専制君主の下にある社会でも、臣民の間に平等が確立され、国家の成員相互に「信頼、勇猛さ、正義への愛が鼓吹されれば、専制君主はもはや恐怖の対象ではなくなり、群集の中に埋没するだろう」。一方、民主政治における個人的平等が、「食欲と野望の対象に対する平等の要求」としてのみ尊重されならば、君主は再び始動し、彼の利益の分け前に預かろうとする人々により支持されるであろう。「金銭づくの人々」の食欲や野望が、平等への動機付けになるならば、民主主義はいとも簡単に腐敗し、専制主義へ変容する。⁽²⁴⁾ 問題なのは、「平等の正義と自由に対する要求」が、あらゆる階級を「服従と営利追求に導くこと」である。そうなれば、「平等の正義と自由に対する要求」は、奴隸的国民を作ることに陥り、自由な国民は存在しなくなる(*Essay*, p. 177(362))。

腐敗した社会は、民主主義と専制主義の間を簡単に行き来するが、最も懸念されるべきことは、その往来が、誰も気付かぬ内にされることである。「群集の支配」による人民の「暴動」も、「暴君の支配」の下での「無気力と屈従の平穏な状態」も、「市民に自分は同胞に対する公平と愛情のために生まれてきたのだということを教えるものではない」ため、どちらも自由を奪う専制の源泉である(*Essay*, p. 73(143))。前者に関して言えば、『道徳政治学原理』においてより明瞭に示されたように、ファークスンが警戒した専制とは、「一人による専制(the despotism of one)」、「少数による専制(the despotism of a few)」だけでなく、墮落した群集による「多数による専制(the despotism of many)」も含まれる(*Principles II*, p. 436)。ファークスは、腐敗した人々による民主主義に対して強い不信と警戒を抱き、「実際、腐敗した人々が、大多数を占めている、あるいはそれらの人々が有力な党派の下での専制以上に、諸個人の安全が危機に晒されている専制の形態はない」(*Principles II*, p. 464)と結論づけた。⁽²⁵⁾ 自由(liberty)は、「民主主義的勢力の普及の中にあるのではない。人民会議の暴挙とそれらの喧騒は、制御されなくてはならない」。

一方、「国民的幸福が、君主が施す恵みや、公正な施政に付随する単なる平穩によって測定されることよりも、自由 (liberty) が危機に晒されていることはない」(Essay, p. 255(528)) とあるように、国民的幸福が「単なる平穩」と認識されること、あるいは「同胞に対する公平と愛情」が欠如した中で、「無気力と屈従の平穩な状態」であることは、公共の事柄に対する人民の無関心と無気力を表しているに過ぎない。この無関心の効果は、「悪徳を育成する」し、結果として、「一般に考えられるよりも、専制政治に一層近い」(Essay, p. 255(527)) 状況が生み出される。ファーガスンは、「平穩 (calm, tranquility)」という言葉、消極的な意味合いで頻繁に用いる。非常に可視的で分かりやすい暴君による専制よりは、寧ろ、平穩ではあるが、「自由な、腐敗していない国家における、公共に対する熱心さ」(Essay, p. 144(290)) が欠如した状態の社会が、より危険な専制を生むものとして問題視される。それは、政体の形態とは無関係に生まれる専制なのである。

ファーガスンの民主主義に対する不信感がより明瞭に表れたのは、『プライスへの反論』だった。プライスは、「自由な政体が、最も大きな規模の国家において確立され得る」唯一の方法として、民主主義的モデルの上に成り立つ政府の代表制度を挙げた。しかしファーガスンは、代表制民主主義は政治の舞台で実際に起こっていることを知らない、無智な人民を生み、幻想としての人民による自治しか達成しないと反論した。「彼の代表者が行っていることを国家構成員がいかにか僅かしか知らないかを考慮すれば、この考察によって人々は、法が制定されたり提案されたりすることさえ知らずに、彼自身の立法者となる」(Price, p. 10)。これでは、最良の政策は選択されず、賢明な統治は行われぬ。代表制民主主義は、ファーガスンが最も警戒する「衆愚政治」、「多数による専制」への道へと直結している。既述のように、市民社会が「過去から学ぶべき非常に重要な教訓」は、「少数者が支配することを学び、多数者は服従すべきことを教えられる教訓」(Essay, p. 93(184)) だった。ファーガスンは、あくまでも「誰が選ぶかより、誰が選ばれるかの方が大切」(Price, p. 13) であることを強調し、リーダーとしての少数の有能な人々の存在の必要性を論じた。「ローマの元老院の全権力が人民会議に委譲された時、ローマの自由は終わった」(Price, p. 14) のである。

V. 終わりに

ファーガスンは、経済発展に文明化の作用を認め、経済的分業と利益追求が社会にとって有用な力になり得ると認識した。しかし、利己主義の台頭により、人間の行動

の動機付けが湧き起こる感情ではなく、利害になったことを悲嘆し、過去を振り返り、人間関係や幸福の形を問い直した。その結果、ファークサンの課題は、人間の利己心を何とかして抑制することではなく、商業社会において「人類の社会的性向を、彼らの個別的利己的な追求に調和させる」(*Ibid.*, p. 139(279-80)) ことになった。商業社会の腐敗を回避するためのヒントを未開社会と古代共和国を含む過去に求めたファークサンは、人間の行動の動機付けが利害ではなく、共同体への愛着、同胞への友愛、そして外部に対する敵意にあったことを確認し、そのような感情を発揮することの中に人間の幸福があると論じた。そしてこれ故に、小規模な共同体においては、人々が責任ある戦士であり政治家になり得て、社会が健全に機能していたことを知ったのである。また彼は、古代共和国の元老院に見られた少数のリーダーが社会全体を見渡す賢明な統治が共和国の原型であると考え、大規模な社会における民衆の自治を標榜する代表制民主主義は、容易に「多数による専制」に陥るものとして否定した。ヒュームやスミスが、社会の進歩について、人間が洗練され、観照的、穏健、そして、柔弱になる過程として肯定的に捉え、未開社会を否定的に捉えたのに対し、ファークサンは未開社会を含む過去を積極的に参照した。⁽²⁶⁾ スコットランド啓蒙における過去についての捉え方の違いが、「文明」認識の違いを生んでいたのである。⁽²⁷⁾ ファークサンが、過去から得た教訓を具体的にどのような方法で近代文明社会に生かそうとしたかは、また改めて検討する必要があるだろう。

注

- (1) Ferguson, Adam(1995a). *An Essay on the History of Civil Society*, ed. and introduction by Fania Oz-Salzberger, Cambridge: Cambridge University Press. 大道安次郎訳(1943).『市民社会史(上、下)』白
日書院。(以下、*Essay* と略記する。)内の数字は邦訳該当頁を示しているが、本稿は必ずしもこ
れに依拠していない。); Ferguson, Adam (1994). *Institutes of Moral Philosophy*, Routledge / Thoemmes
Press. (以下、*Institutes* と略記。); Ferguson, Adam (1995b). *The Correspondence of Adam Ferguson*,
Vincenzo Merolle ed., London: William Pickering. (以下、*Correspondence* と略記。); Fagg, Jane B.
(1995). "Biography," in *Correspondence* pp. cxviii-cxli; Ferguson, Adam (1992). *Essai sur L'Histoire de
la Société Civile*, ed. et introduction par Claude Gautier, Paris: Presse Universitaire de France; 天羽康
夫(1993).『ファーガスンとスコットランド啓蒙』勁草書房; Ferguson, Adam (1996). *Collection of
Essays*, ed. and introduction by Yasuo Amoh, Kyoto: Rinsen Books Co. (以下、*Collection* と略記。);
Ferguson, Adam (2005). *Manuscripts of Adam Ferguson*, Vincenzo Merolle ed., London: Pickering &
Chatto.
- (2) なお、『市民社会史論』には、その題名から期待されるほど「市民社会」という言葉が文中に登
場せず、筆者が数えたところそれは17回しか登場しない。また複数形(civil societies)も登場しな
い。その概念についても、「非」市民社会が何であるのかも含めて、規定されていない。
- (3) Cf. Keane, John (1988). "Despotism and Democracy," in Keane ed., *Civil Society and the State*, London and
NY: Verso, pp. 35-71; Seligman, Adam B. (1992). *The Idea of Civil Society*, NY: The Free Press; Selznick,
P. (1992). *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley and LA:
University of California Press; Gellner, Ernest (1996). "Adam Ferguson and the Surprising Robustness of
Civil Society," in Gellner & Caesar Cansino eds., *Liberalism in Modern Times: Essays in Honour of Jose G.
Merquior*, Budapest: Central European University Press, pp. 119-31; 飯坂良明(2001).「グローバリゼー
ションと市民社会—A. ファーガスン再考」、千葉真他編『政治と倫理のあいだ—21世紀規範理
論に向けて』昭和堂、pp. 96-119。
- (4) Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republic
Tradition*, NJ: Princeton University Press, p. 499.「ファーガスンは、スコットランドの著作の中では、
恐らくは最もマキアヴェッリ的である」; *Ibid.*, p. 500.「ファーガスンの試みは、共和国を時間の
中に位置付ける人文主義者の試行の一つの結果である」。
- (5) Oz-Salzberger, Fania (1995). "Introduction," in *Essay*, p. xix, p. xxiv.
- (6) Oz-Salzberger, Fania (2003). "The Political Theory of the Scottish Enlightenment," in Alexander Broadie
ed., *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, p.
168.
- (7) Cf. 佐々木武(1972).『『スコットランド学派』における『文明社会』の構成(2).』、『国家学会雑誌』
85巻9号、p. 683.「ファーガスンは、＜文明社会＞の＜古代と近代＞との亀裂を見ながら、つい
にその隙間を埋め得ない」、「彼は、＜近代文明社会＞を積極的に意味付けることができなかった」;
Cf. 天羽、前掲書、p. 230.「ファーガスンは、近代文明の発達とともに、古代の市民とはちがっ
た近代社会の市民が登場し、かれらによって新しい近代市民社会のモラルとルールが形成される
ということを看取し得なかったのである」。
- (8) Cf. Gellner, *Op. Cit.*; Oz-Salzberger (2001). "Civil Society in the Scottish Enlightenment," in Sudipita

- Kaviraj & Sunil Khilnani eds., *Civil Society: History and Possibilities*, Cambridge: Cambridge University Press; Geuna, Marco (2002). "Republicanism and Commercial Society in the Scottish Enlightenment: The Case of Adam Ferguson," in Martin van Gelderen & Quentin Skinner eds., *Republicanism: A Shared European Heritage Volume II, The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 177-95.
- (9) Cf. Hill, Lisa (1996a). "Anticipation of 19th and 20th Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson," *Archives Européennes de Sociologie/European Journal of Sociology*, Vol. 37, No. 1, pp. 203-28. ヒルは、ファergusンの思想が、「一方で古典的公民的人文主義、他方で出現しつつあった自由主義との間の空間を突付こうとする」(*Ibid.*, p. 203) ものという重要な示唆深い指摘をしたが、ファergusンにおける個別概念分析にとどまった。
- (10) 「ローマを知ること、人類を知ることであり、また、偉大な能力、高潔さ、勇気などの人間の最も美しい側面の下で我々人類を見ることと同じである」。Ferguson, Adam (1858). *The History of the Progress and Termination of the Roman Republic*, with a notice of the author by Lord Jeffrey, NY: Derby & Jackson, p. 10. (以下、*Rome* と略記。) 筆者が参照した 1858 年ニューヨーク版 (全一卷) は、「通知 (Advertisement)」がない以外は、初版の 1783 年ダブリン版 (全三巻) と同じ内容だが、この一節を含む前後八段落は、1805 年エディンバラ版 (全五巻) からは削除されている。
- (11) Pocock, *Op. Cit.*, p. 466.
- (12) Cf. 青木裕子 (2004). 「商業社会における利己心の肯定の不可避性—ファergusンにおける『意図せざる結果』の論理—」、『社会科学ジャーナル』第 53 号、国際基督教大学社会科学研究所, pp. 99-119; Pocock, J. G. A. (1999). "Adam Ferguson: The Moderate as Machiavellian—Ferguson's Essay: Siberia as the Cradle of World History," *Barbarism and Religion* Vol. 2, *Narratives of Civil Government*, Cambridge University Press; Pocock, J. G. A., (2003). "Adam Ferguson's History of the Republic," *Barbarism and Religion* Vol. 3, *The First Decline and Fall*, Cambridge: Cambridge University Press; 青木裕子 (2005). 「ファergusンの歴史認識および歴史編纂の再検討—未開人の徳の定義—」、『経済学史研究』Vol. 47, No. 2, 経済学史学会, pp. 57-74.
- (13) Ferguson, Adam (1975). *Principles of Moral and Political Science: Being Chiefly a Retrospect of Lectures delivered in the College of Edinburgh*, Vol. I & II, with an introduction by Jean Hecht, NY: G. Olms. (以下、*Principles I*, *Principles II* と略記。)
- (14) Ferguson, Adam (1756). *Reflections Previous to the Establishment of a Militia*, London: Printed for R. and J. Dodsley in Pall-mall. (以下、*Militia* と略記。)
- (15) Raynor, David ed. ([1761], 1982). *Sister Peg: A Pamphlet Hitherto Unknown by David Hume*. Cambridge: Cambridge University Press. (以下、*Peg* と略記。). なおレイナーは、『妹ベグ』の真の著者を、ファergusンではなく、ヒュームであると主張した。この新説は反響を呼んだが、その信憑性は低いとされ、依然としてファergusンを著者とするのが一般的である。Cf. 天羽、前掲書, pp. 113-20.
- (16) マルクスは、『哲学の貧困』と『資本論』の中で、ファergusンの分業批判を引用し、また、ミススをファergusンの弟子と誤解している。Cf. 天羽、前掲書, p. 6.
- (17) "Of the Principle of Moral Estimation: A Discourse between David Hume, Robert Clerk, and Adam Smith," in *Collection*, pp. 204-14. (以下、*Estimation* と略記。)
- (18) しかし、ヒュームは、商業社会が仲間意識を汚染しないと考えたわけではない。ヒュームが商業

- 社会を評価するのは、寧ろ、洗練 (civility) と礼儀正しさ (politeness) が一般に普及、定着するからであり、また、コーヒーハウスやサロンなどの社会的交流の場に集まる多様な他者との会話を楽しめると、快活な仲間のサークルが拡大するからである。スミスが、新しい社交性を歓迎したのは、「真正の (authentic)」仲間意識のためではなく、拡大する市場社会が機能するために必要な、同質の他者性 (congenial strangership) をもたらすからである。Cf. 坂本達哉 (2002), 「スコットランド啓蒙における「学問の国」と「社交の国」、『一橋大学社会科学古典資料センター年報』No. 22, 2002年3月, pp. 8-15, p. 10.
- (19) *Essay*, p. 28(46). 「仲間と争ったことのない者は、人間の感情の半分を知らない者である」; *Ibid.*, p. 29(48). 「群衆の敵対者に対する敵意を容認せずとも、仲間で団結する感覚が生じ得ると考えるのは無駄である」; このようなファーガソンの議論は、後にカール・シュミットが展開する友・敵概念を予示している。Cf. カール・シュミット (1990), 田中浩・原田武雄訳『政治的なものの概念』未来社。
- (20) Cf. Oz-Salzberger (1995), *Op. Cit.*, pp. xx-xxi.
- (21) 古代ギリシア共和国スパルタの立法者。
- (22) Ferguson, Adam (1776). *Remarks on a Pamphlet lately Published by Dr. Price*, London: Printed for T. Cadell. (以下、*Price* と略記)。なお、同著を論じた研究として、次のものが挙げられる。田中秀夫 (1985), 「ファーガソンのアメリカ論と文明社会論— R. プライス『市民的自由』を論難する匿名小冊子の紹介を中心に—」, 『甲南経済学論集』第25巻第4号; 天羽、前掲書, pp. 254-78。
- (23) 「専制政治の規則というものは、墮落した人々を支配するためにつくられるのである」。 *Essay*, p. 228 (470)。
- (24) *Essay*, pp. 72-3(140-142); 「社会は、あらゆる個人が平等の統治権を有する状態から、人々が等しく奉仕するよう運命づけられている状態に、容易に推移する」。 *Ibid.*, p. 72(141)。
- (25) ファーガソンのこの見解は、19世紀のトクヴィルとミルを想起させるものである。トクヴィルは、大衆による民主主義下での平等の実現と増大が、自由を抑圧し、「大多数の暴政 (la tyrannie de la majorité)」(Toqueville, Alexis de (1961). *De la Démocratie en Amérique*, Introduction par Harold J. Laski, Note préliminaire par J.-P. Mayer, Tome I&II, Paris: Gallimard. 井伊玄太郎訳 (1992). 『アメリカの民主政治 (上、中、下)』講談社学術文庫, pp. 257-88(中、162-222))、「民主的専制 (le despotisme démocratique)」(*Ibid.*, Tome II, pp. 322-35(下、555-579))を導く可能性があると警告した。このようにしてトクヴィルは、平等主義はデモクラシーの必要条件だが、同時にそれは、専制を促進する条件でもある、という民主主義のジレンマを公式化した。またミルも、市民的自由を守るためには、それを専制的政府に対して守るだけでなく、専制的な社会に対しても守らなくてはならなくなったのが近代であると論じ、「大多数の専制 (the despotism of the majority)」(Mill, John Stuart (2000). “De Tocqueville on Democracy in America [II],” *Essays on Politics and Society: Collected Works, John Stuart Mill*, XVIII, London: Routledge, pp. 153-204. 山下重一訳 (1962). 『アメリカの民主主義』未来社, p. 175(46))、あるいは、「大多数の暴政 (the tyranny of the majority)」(*Ibid.*, p. 156(7))を警戒した。ファーガソンが、トクヴィルやミルに先んじて、近代文明社会における民主政治の「多数による専制」化を警戒していたことは注目に値する。
- (26) Cf. Pocock, J. G. A. (1999). *Op. Cit.*, p. 331.
- (27) ヒュームとウォーレスの古代近代論争も参照されたい。Cf. 天羽康夫 (2002). 「ロバート・ウォー

レスとデイヴィッド・ヒュームスコットランド啓蒙における古代近代論争』、『高知論叢』第73号、pp. 293-324。

Adam Ferguson's Mistrust of Democracy in the Modern Civilized Society: Focusing on Friendship/Hostility, Self-Defense, and Minority Control

<Summary>

Hiroko Aoki

The purpose of this paper is to examine the characteristics of commercial society as conceived by Adam Ferguson (1723-1816), the prominent figure of 18th century Scottish enlightenment, and reorganize the three important lessons he pulled out from the past for commercial society.

Ferguson had mixed views toward commercial or modern civilized society. He shared the views on its economic merits with his friends David Hume and Adam Smith, by using the theory of spontaneous order positively. On the other hand, he was not as optimistic as his friends about the social and political outcomes that economic development brought. He was apprehensive toward increasing levels of specialization, depersonalization and hedonism. The potential for social corruption necessitated constant vigilance for the early signs of moral decay. His task was to defend the social solidarity from the expanding market where each person was pursuing his own interests.

Ferguson pulled out three important lessons from the past in order to turn back social corruption. He learned not only from the ancient civilized societies but from the rude societies in which men's principle of conduct was human nature. The three lessons were as follows: the significance of friendship and hostility in mutually complementary form, self-defense, and minority control. By examining these three lessons, we can see how Ferguson's mistrust of democracy emerged. It was such a strong conviction that it compelled him to conclude that the mixed form of government, mainly dominated by few elites as seen in the Senate of the small scale ancient Republics, is the best form of government.

Looking back to the history of mankind, he realized that the main acting motivation of people in pre-commercial societies had been friendship and strong attachment to their community reinforced by antipathy to their enemies, irrelevant to profit or loss. From here he found the main reason why people in rude societies and ancient republics could feel strong responsibility for their society, and thus he laid his hopes on such human nature to the problematic future of commercial society.

Ferguson insists that men are able to bound by strong ties of friendship because they have enemies. Friendships and hostilities are effusions of passions and both part of human nature. These passions without interests had been the sources of public spirit to defend the community ever since the rude age. However, in the commercial or modern civilized society where the private interests are the main motivation of men's conduct, the sense of friendship and hostility are both inevitably weakened. Mercenary people see each other instrumentally, not as friends or enemies in Ferguson's sense.

While Hume and Smith regarded the polite and mutually useful relationship between unknown strangers as a new form of friendship in modern civilized society, it was impossible for Ferguson to share this view with them. For him, only the strong ties in a community bound by passions are friendship. The enemies are indispensable as the constitutive outside for making strong friendship.

Ferguson strongly pins his hopes for human nature and its universality to avoid social corruption. He insists that men should conduct by passions as human nature in modern civilized society as well. It was so clear for him that the democracy conducted by egoistic individuals easily becomes the "despotism of many" which leads to corruption. And this was what he wanted to avoid the most.

Ferguson's image had been fixed as an advocator of "political participation" by precedent studies. This paper showed clearly that he was an advocator of minority control as well, compatibly.